

Vagn Andersen

Transformationen Gottes

Abwandlungen
des Begriffs
des Unbedingten
in der Moderne

Aarhus University Press

Transformationen Gottes

Für Louise und Ditte Marie

Vagn Andersen

Transformationen Gottes

Abwandlungen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne

Transformationen Gottes
Abwandlungen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne
© Vagn Andersen und Aarhus University Press 2008
Umschlag: Jørgen Sparre
Satz und Druck: Narayana Press
Printed in Denmark 2008
ISBN 9788779346826

Herausgegeben mit Unterstützung der Fonds
Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation
Aarhus Universitets Forskningsfond

Aarhus University Press
Langelandsgade 177
DK-8200 Århus N
Denmark
Fax: + 45 89 42 53 80
www.unipress.dk

Denne afhandling er af Akademisk Råd, Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet
antaget til forsvar for den teologiske doktorgrad.

Århus, den 4. februar 2008
Carsten Riis
Dekan

Forsvaret finder sted fredag den 14. november 2008 kl. 10 præcis
i Auditorium 1, bygning 1441, Aarhus Universitet

Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, *zu begreifen* und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten sowie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen.

Hegel

Nein, alles hat seine Dialektik, seine Dialektik, wodurch es wohlgemerkt nicht sophistisch relativ gemacht wird (dies ist die Mediation), sondern wodurch das Absolute kraft des Dialektischen als das Absolute kenntlich wird.

Kierkegaard

Selbst jenes Moment Unbedingtheit, das in den transzendierenden Geltungsansprüchen der Alltagskommunikation beharrlich zur Sprache kommt, genügt nicht. Eine *andere* Art von Transzendenz ist in dem Unabgeholtenen bewahrt, das die kritische Aneignung identitätsbildender religiöser Überlieferung erschließt, und *noch* eine andere in der Negativität der modernen Kunst. Das Triviale muß sich brechen können am schlechthin Fremden, Abgründigen, Unheimlichen, das sich der Assimilation ans Vorverständnis verweigert, obwohl sich hinter ihm kein Privileg mehr verschanzt.

Habermas

3.3	Unbedingtheit und Zeitlichkeit	130
3.3.1	<i>Der neugefaßte Wahrheitsbegriff: »Nicht-epistemische Wahrheit«</i>	130
3.3.1.1	<i>Schwacher Realismus</i>	135
3.3.1.2	<i>Schwacher Naturalismus</i>	142
3.3.2	<i>Richtigkeit versus Wahrheit</i>	147
3.3.3	<i>Natur und Geist</i>	153
3.3.4	<i>Der sprachliche Innenstandpunkt: Situiertheit in endlicher Zeitlichkeit</i>	157
3.3.4.1	<i>Kierkegaards Begriff zeitlichen Existierens</i>	157
3.3.4.2	<i>Der Begriff endlicher Zeitlichkeit in Heideggers Kant-Interpretation</i>	160
3.3.4.3	<i>Die Weiterführung des Motivs bei Gadamer und Habermas</i>	162
3.3.4.4	<i>Die kommunikative Wende: Vermittlung mit der Hegelschen Anerkennungsdialektik</i>	167
4	Folgen für die Religionsphilosophie	173
4.1	Das Erbe Hegels	173
4.1.1	<i>Habermas und Hegel</i>	173
4.1.2	<i>Geschichtliche Lernprozesse</i>	178
4.1.3	<i>Ende der Geschichte?</i>	186
4.1.4	<i>Der Restbestand der Religion</i>	189
4.2	Das Erbe Kierkegaards	202
4.2.1	<i>Habermas über Kierkegaard</i>	202
4.2.2	<i>Einstieg durch die Ästhetik</i>	205
4.2.2.1	<i>Die Dimension der Subjektivität bei Habermas</i>	205
4.2.2.2	<i>Kunst und Kunstkritik bei Habermas</i>	206
4.2.2.3	<i>Kunsterfahrung bei Gadamer</i>	214
4.2.3	<i>Der literarische Diskurs Kierkegaards</i>	220
4.2.3.1	<i>Die Theorie der indirekten Mitteilung</i>	224
4.2.3.2	<i>Das dialektische Verhältnis der drei »Stadien« Kierkegaards</i>	227
4.2.4	<i>Die Praktizierung von Paradoxie in dem Predigtstil K. Olesen Larsens</i>	233
4.2.4.1	<i>Entmythologisierung des Gottesbegriffs: Theologie als Sprachgeschehen</i>	237
4.3	Variationen einer »Metaphysik des Schwebens«	243
4.3.1	<i>Kierkegaards Paradoxdialektik als eine Variante romantischer Ironie</i>	243
4.3.1.1	<i>Das Absolute in der Schweben</i>	253
4.3.2	<i>Der subjektphilosophische Begriff der »Schweben« bei Fichte und Walter Schulz</i>	257

4.3.3.	<i>Restbestände der Thematik in der Intersubjektivitätstheorie von Habermas</i>	<u>261</u>
4.3.3.1.	<i>Humanität und Antinaturalismus</i>	<u>261</u>
4.3.3.2	<i>Antinaturalismus als Teil des religiös-metaphysischen Erbes</i>	<u>264</u>
4.3.3.3	<i>»Posttraditionale Identität« – Zukunftsprojekt oder Sozialisationsprodukt?</i>	<u>266</u>
4.3.3.4.	<i>Die Frage der sozialisatorischen Erhaltung einer »posttraditionalen Identität«</i>	<u>270</u>
5.	Schluß	<u>273</u>
	Literaturverzeichnis	<u>279</u>
	Personregister	<u>283</u>
	Sachregister	<u>285</u>
	Dansk resumé	<u>295</u>

Vorwort

Schmerzliche Umstände meines persönlichen Lebens haben diese Abhandlung über Jahre hinweg hinausgezögert. Anderes hat dazu beigetragen.

Meinem früh verstorbenen Lehrer Jørgen K. Bukdahl verdanke ich intellektuelle Impulse und Maßstäbe, die begründen, daß diese Arbeit nicht um der schlichten Meritierung willen geschrieben ist. Ziel war eher die religionsphilosophische Selbstorientierung in einer vorbehaltlos anerkannten Moderne. Daß dabei den drei großen Namen Hegel, Kierkegaard und Habermas gleichermaßen Rechnung zu tragen war, ist eine frühe Überzeugung, die ihre angemessene Realisierung und Darstellungsform gesucht hat. Als vorläufiges Resultat dieser Suche möchte sich das Ganze verstanden wissen.

Was hier vorgelegt wird, ist wohl nicht ganz in der Form gelungen, die mir vorgeschwebt hatte. Um nicht mehr hinausgezögert zu werden, sei es aber nun der öffentlichen Diskussion übergeben. Die ungestörte Zeit zur Überarbeitung und Verbesserung des Ganzen, die ich mir noch gewünscht hätte, liegt außerhalb meiner derzeitigen Aussichten.

Der theologischen Fakultät und insbesondere der Abteilung für Religionswissenschaft der Universität Aarhus danke ich für die Arbeitsbedingungen eines kollegialen Klimas, die noch die unzeitgemäße Möglichkeit der eigenwilligen Verfolgung eines individuellen Lebensprojektes gestattet haben.

Lektor emeritus, Dr. Dietrich Harbsmeier danke ich für die sprachliche Revision meines deutschen Manuskriptes. Für Hilfe beim Korrekturlesen sei stud.mag. Kresten Lundsgaard-Leth gedankt. Für großzügige Zuschüsse zur Drucklegung danke ich Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation und Aarhus Universitets Forskningsfond.

Meinen beiden Töchtern Louise und Ditte Marie sei das Ganze gewidmet. Ich glaube ihnen nicht die konventionellen Entschuldigungen für Entbehrungen während der Arbeit schuldig zu sein. Dagegen verdanke ich ihnen das heilsame Erlebnis eines wachen Widerspruchsgeistes, der auch noch in einer sich zunehmend verfinsternden Welt auf regenerative Kräfte einer kritischen Vernunft hoffen läßt.

Århus, im März 2008
Vagn Andersen

1. Einleitung

Der scholastischen Platzanweisung der Philosophie als "Magd der Theologie" hat Immanuel Kant den ironischen Kommentar beigegeben, daß dabei "doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau *die Fackel vorträgt* oder *die Schleppe nachträgt*"¹. Anhand dieser Bemerkung soll gleich anfangs präzisiert sein, was hier überhaupt unter Religionsphilosophie zu verstehen sei, und in welchem Sinne sich die folgende Abhandlung als eine religionsphilosophische Arbeit versteht.

Nicht jede denkende Bearbeitung einer vorgegebenen religiösen Tradition verdient – der hier vorausgesetzten Definition zufolge – den Namen Religionsphilosophie, sondern nur diejenige, die sich von der Philosophie als einer unabhängigen Instanz verpflichtet und leiten läßt. Der Terminus Religionsphilosophie, wie er hier benutzt wird, setzt insofern voraus, daß sich die Philosophie schon von der Religion emanzipiert und als autonomer Gerichtshof eigenständigen humanen Vernunftgebrauchs etabliert hat.

Man kann bezweifeln, ob das anderswo als in der abendländischen Tradition radikal geschehen ist – bei dem klassischen Übergang vom Mythos zum Logos. Jedenfalls müssen wir uns, wenn das Wort Philosophie überhaupt irgendeine wohldefinierte Bedeutung in Übereinstimmung mit ihrer eigenen Tradition haben soll, von diesem Übergang leiten lassen. Die Philosophie entstand dann da, wo mythische Erzählungen nicht mehr als autoritative Welterklärungen hingenommen wurden, und wo die humane Vernunft sich in dem Sinne auf ihre eigenen Beine stellte, daß sie den Grund der Dinge in ihnen selbst suchte und nur argumentativ prozedierende und überzeugende Erklärungsprinzipien akzeptierte. Eine solche Philosophie konnte sehr wohl fortfahrend eine religiöse Dimension enthalten. Entscheidend war aber, daß diese nicht mehr durch die Autorität einer mythischen Überlieferung, sondern durch freie und unabhängige Vernunft Einsicht begründet und legitimiert wurde.

Als das Christentum die Weltszene des Römischen Reiches betrat, knüpfte es um des Universalitätsanspruchs seiner Heilsbotschaft willen an die Traditionen griechischen Denkens an. Schon die frühchristlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts reklamierten für ihre Religion den Titel der "wahren Philosophie". Der Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion mag historisch-politische Ursachen gehabt haben; mitwirkend am Erfolg der neuen Religion war aber sicherlich auch, daß sie sich im Gegensatz zu anderen Religionen der späthellenistischen Zeit gerade nicht auf My-

¹ *Der Streit der Fakultäten*, in: *Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden*, Hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1998, Bd. VI p. 291; cfr. *Zum ewigen Frieden*, *ibid.* p. 228.

then berief, sondern den Logos für sich in Anspruch nahm. Ein Rationalitätsanspruch scheint dem Selbstverständnis christlicher Verkündigung unabdingbar gewesen zu sein. Nicht nur durch religiöse Attraktivität, sondern auch durch ein kognitives Potential überlegener, rationaler Welterklärung scheint sich das Christentum behauptet zu haben. Hans Blumenberg hat Augustin die große Leistung attestiert, kraft seiner Erbsündenlehre das – im hellenistischen Zeitalter verlorengegangene – "Kosmosvertrauen" wiederhergestellt zu haben: Gerade dadurch, daß die Verantwortung für die Übel der Welt dem Menschen aufgebürdet wurde, konnte die Welt als gute und sinnvolle Schöpfung gerettet werden². Das mag eine temporäre Lösung gewesen sein, die an der Schwelle zur Neuzeit wieder aufgebrochen ist. Unbestreitbar bleibt, daß aus der Vermählung biblischer und philosophischer Tradition eine beinahe zweitausendjährige Epoche christlicher Metaphysik entspringt, die bis zu Hegel reicht. Daß starke innere Spannungen und große innere Umwälzungen – durch den spätscholastischen Nominalismus, durch Reformation und Renaissance, durch die kantische Revolutionierung der überlieferten Metaphysik – zu dieser Geschichte gehören, steht auf einem anderen Blatt. Fest steht, daß die Gottesfrage bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ein seriöses und lebendiges Thema der Philosophie geblieben ist.

Seitdem ist die Metaphysik in Verruf geraten. Schon Kant hatte die metaphysischen Themen der theoretischen Beweisbarkeit entzogen, aber doch noch als Postulate der praktischen Vernunft zugelassen. Durch eine erneute Vermittlung der theoretischen und praktischen Vernunft hat Hegel ein letztes Mal für die Metaphysik den Status einer Wissenschaft beanspruchen können – eine kurzfristige Episode, die ihn kaum überlebt hat. Bei den Junghegelianern ist die Kluft zwischen Theorie und Praxis wieder aufgebrochen, die Vernunft als Zukunftsaufgabe der Menschheit verstanden worden und die Metaphysik als ideologische Verklärung des Bestehenden verabschiedet worden. Seitdem leben wir – mit Jürgen Habermas gesprochen – in der Epoche "nachmetaphysischen Denkens".

Das ist die heutige religionsphilosophische Herausforderung. Die Religion ist sozusagen zweimal im Laufe der abendländischen Geschichte unter den Problemdruck der Philosophie geraten. Ein erstes Mal, als sie in positiver Begegnung mit der Philosophie sich selber zur Metaphysik transformierte. Ein zweites Mal, als sie das negative Schicksal ereilte, daß sich die Philosophie selbst von der Metaphysik lossagte. Der letzte Problematisierungsschub ist natürlich der radikalste. Mit ihm konfrontieren wir uns. Wir verstehen also gewissermaßen die heute anhaltende religionsphilosophische Frage als diejenige, welche Möglichkeiten der Metaphysik unter Bedingungen nachmeta-

2 Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, 2. Ausg., Frankfurt a.M. 1974, Bd. 1 p. 153.

physischen Denkens geblieben sind. Wir stellen diese Frage, indem wir uns eben mit der Philosophie von Jürgen Habermas auseinandersetzen. Dazu zwei Bemerkungen.

Einmal bietet sich gerade Jürgen Habermas als Diskussionspartner an, weil seine Konzeption nachmetaphysischen Denkens eben nicht reduktiv ist. Gerade, weil er unbeirrt an einem universalistischen Vernunftanspruch festhält, steht er auch in der Verlängerung der großen europäischen philosophischen Tradition. Den Blick aufs Ganze und den normativen Gehalt der Moderne – der im deutschen Idealismus als der Dreiklang der Ideen *Selbstbewußtsein*, *Selbstbestimmung* und *Selbstverwirklichung* formuliert ist – möchte er gerade nicht preisgeben, sondern im Begriff der kommunikativen Vernunft besser als in der Subjektphilosophie aufbewahrt wissen³. Ein wenig zugespitzt könnte man sagen, daß er insofern Motive der Metaphysik in das nachmetaphysische Zeitalter hinüberretten möchte. Im Abschied von der Metaphysik unterhält er auch eine unterirdische Kommunikation mit ihr. Mit einer Formulierung Hans-Georg Gadamers könnte man vielleicht sagen: "Die Aufgabe, 'der unendliche Bezug', ist geblieben"⁴. Walter Schulz hat in anderem Zusammenhang von einer "Metaphysik des Schwebens" gesprochen⁵. Indem wir diesen Ausdruck aufgreifen und ihn vorläufig in einem weiteren und vageren Sinne als in der spezifisch ästhetikphilosophischen Bedeutung von Walter Schulz verwenden, können wir sagen, daß wir uns für die Situation interessieren, in der die Metaphysik in dem Sinne in die Schwebelage geraten ist, daß sie weder massiv verteidigt noch ganz totgesagt werden kann. Jedenfalls als unerledigte Fragen dürfen bestimmte Motive der Metaphysik noch einen Sinn haben und eine Herausforderung darstellen. Auf diesem ungesicherten Terrain bewegen wir uns, in dieser Spannung und Schwebelage zwischen metaphysischem und nachmetaphysischem Denken plazieren wir unsere Fragestellung. Gemessen an der entschiedenen nachmetaphysischen Nüchternheit der philosophischen Position von Habermas mögen diese Formulierungen noch den Eindruck eines *zu* affirmativen Traditionsbezuges erwecken. So sind sie nicht gemeint. Sie sollen nur dem vorläufigen Zweck dienen, diejenigen Fragen noch *offenzubehalten*, die uns später beschäftigen werden.

Zweitens die Bemerkung: wenn wir unsere religionsphilosophische Fragestellung gerade im Spannungsfeld und in der Konfrontation zwischen metaphysischem und nachmetaphysischem Denken plazieren, setzen wir uns sicherlich der Anklage aus, einen sehr minimalistischen Begriff von Religionsphilosophie zurückzubehalten. Reduzieren wir doch damit unsere ganze Problemstellung auf die Frage, was von

3 Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988, p. 19f.

4 Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 2. Aufl., Tübingen 1965, p. XXII.

5 Walter Schulz: *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*, Pfullingen 1985.